

DES ÉPICLÈSES EXCLUSIVES DANS LA GRÈCE POLYTHÉISTE? L'EXEMPLE D'OURANIA*

Introduction

En contexte polythéiste, les dieux se croisent et collaborent volontiers. Toutefois, Georges Dumézil nous a appris que, si les dieux fréquentent des lieux semblables et des domaines identiques, ils le font selon des modes d'intervention et d'action particuliers. Le plus bel exemple qu'il nous ait livré tient sans doute au rejet d'un dieu Mars prétendument agraire. Ni les pains déposés sur le crâne du Cheval d'Octobre, ni les Ambarvalia de Caton n'ont résisté à la pertinence de ses analyses. *Exit* le Mars agraire! Le dieu est bel et bien guerrier, même quand il lui arrive de traverser des champs qui ne sont pas champs de bataille¹. C'est le mode d'action qui fait le dieu et le distingue de ses pairs.

Cette grille d'analyse fait des panthéons des ensembles cohérents, qui tirent leur sens de la relation entre leurs composantes et non de leur simple juxtaposition. Dans ce contexte, les épiclèses ont un rôle important à jouer. En se recommandant de Dumézil, Jean-Pierre Vernant et Marcel Detienne ont naguère livré une étude de Poséidon Hippios et d'Athéna Hippiia qui a fait date. Hippiia place Athéna du côté de la maîtrise de l'animal et du char qu'il emmène; Hippios fait de Poséidon un maître du cheval qui libère ou discipline la fougue de l'animal, mais sans les artifices artisanaux d'Athéna². Domaine d'intervention commun, mais mode d'intervention spécifique, la règle était encore récemment rappelée par Marcel Detienne, résolument engagé dans la voie de ce qu'il appelle «l'expérimentation des polythéismes»³. La démarche de cet auteur a toutefois évolué et il en est venu à critiquer le caractère univoque du critère du «mode d'action» d'un dieu⁴. Il privilégie maintenant la réactivité des dieux grecs autour d'objets concrets qu'il considère comme autant de révélateurs. Cette évolution tient au souci méritoire d'éviter toute surdétermination préalable des figures divines. Comment, en effet, ne pas charger de traits préconçus le dieu soumis à l'expérimentation? Comment

* Mes remerciements vont à Nicole Belayche, Pierre Brulé et Francis Prost. Corinne Bonnet, André Motte et Marcel Piérart ont relu ces pages avec un œil critique et je leur en suis reconnaissante.

¹ G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974² [réimpr. 2000], p. 215-256.

² J.-P. Vernant, M. Detienne, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, Paris, 1974, p. 176-200, spéc. 199.

³ M. Detienne, «Expérimenter dans le champ des polythéismes», *Kernos*, 10, 1997, p. 57-72, et le chapitre IV de *Comparer l'incomparable*, Paris, 2000, p. 81-104. Cf. le compte rendu d'A. Motte dans *Kernos*, 15, 2002, p. 539-541.

⁴ *Ibid.*, p. 90-91.

ne pas lui attribuer d'emblée une «fiche d'identité» plus ou moins implicite? On a envie de répondre que la culture grecque, depuis Homère, invite à le faire, et Detienne lui-même ne méconnaît pas l'argument.

De telles analyses synchroniques ont fait la preuve de leur pertinence. Loin s'en faut, néanmoins, que l'histoire ne soit qu'un simple adjuvant accessoire de l'analyse du polythéisme grec. La perspective historique ne peut être simplement «convoquée» à la barre des témoins ponctuellement, quand elle vient renforcer ce que montre l'analyse par «réactivité». Même si l'état de notre documentation ne permet pas toujours d'opérer cette mise en perspective historique avec toute la précision voulue, elle reste un objectif à ne pas perdre de vue. A l'ignorer, on risque de niveler totalement la vie religieuse des Grecs durant un millénaire et de postuler des continuités là où se manifestent des évolutions, voire des ruptures.

Le présent volume me donne l'occasion d'illustrer ce point de vue par un exemple précis, à la suite notamment des analyses de Pierre Brulé sur les épiclèses comme outil privilégié dans l'étude du polythéisme grec⁵. En effet, les épiclèses sont une composante essentielle de la collaboration divine. Avec les noms de héros locaux, elles sont assurément l'indice le plus clair de la plasticité du panthéon grec et de la dynamique de prolifération qui l'anime. Il suffit d'ouvrir la *Périégèse* de Pausanias, visitant la Grèce au II^e siècle de notre ère, pour voir défiler, inlassablement, le nom de héros plus ou moins locaux selon les cas et le nom des dieux avec leurs épiclèses, plus ou moins locales elles aussi. Même si Pausanias n'est pas un «théoricien» de la religion grecque, il se pose des questions et quelques-unes de ses interrogations affleurent parfois dans l'exposé. Ainsi, à propos des épiclèses, il cherche à dégager le sens de certaines d'entre elles et c'est très souvent l'occasion de raconter de belles histoires. Mais à Patras en Achaïe, autour d'un Poséidon Hippios, il va plus loin et livre une réflexion de portée générale⁶:

«En dehors de tant de noms attribués à Poséidon, que les poètes ont forgés (πεποιημένα) pour la beauté de leurs vers, et des appellations locales particulières que chacun établit en propre, voici quelles épiclèses sont à l'usage de tous: Pelagaios, Asphalios et Hippios. On pourrait arguer de bien des raisons d'appeler le dieu Hippios; pour ma part, je suppose qu'il a reçu ce nom en tant qu'inventeur de l'art équestre.»

⁵ P. Brulé, «Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique», *Kernos*, 11, 1998, p. 13-34. Il faut aussi mentionner trois études récentes: P. Borgeaud, «Manières grecques de nommer les dieux», *Colloquium Helveticum*, 23, 1996, p. 19-36; F. Graf, «Namen von Göttern im klassischen Altertum», in *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik / Name Studies. An International Handbook of Onomastics / Les noms propres. Manuel international d'onomastique II*, Berlin, 1996, p. 1823-1837; R. Parker, «The Problem of the Greek Cult Epithet», *Opuscula Atheniensi*, 28, 2003, p. 173-183.

⁶ Pausanias, VII, 21, 7: Ποσειδῶν δὲ παρὲξ ἢ ὅποσα ὀνόματα ποιηταῖς πεποιημένα ἐστὶν ἐς ἐπῶν κόσμον καὶ ἴδια [Casevitz, CUF] σφίσις ἐπιχώρια ὄντα ἕκαστοι τίθενται, τοσαῖδε ἐς ἅπαντας γεγόνασιν ἐπικλήσεις αὐτῷ, Πελαγαῖος καὶ Ἀσφάλιος τε καὶ Ἴππιος. ὠνομάσθαι δὲ Ἴππιον τὸν θεὸν πείθεται μὲν ἂν τις καὶ ἐπ' αἰτίας ἄλλαις· ἐγὼ δὲ εὐρετὴν ἵππικῆς ὄντα ἀπὸ τούτου σχεῖν καὶ τὸ ὄνομα εἰκάζω.

Dans ce passage, Pausanias distingue les épithètes poétiques, notamment héritées de l'épopée, les appellations locales qui relèvent de l'initiative des communautés, voire de particuliers, et les épiclèses ἐς ἅπαντας, pour tous, c'est-à-dire, dans la perspective qui est la sienne, celles que se partagent tous les Grecs et qu'il a pu rencontrer dans bon nombre de bourgades et de cités qu'il a visitées. Le cas de Poséidon Hippios aboutit, dans l'analyse de Pausanias, au constat d'une invention divine, celle de l'art équestre, ce qui relève de la définition du *prôtos heuretês*, le « premier » à avoir trouvé ceci ou cela. Depuis les analyses de Vernant et Detienne évoquées plus haut, nous pouvons aller bien plus loin que les hypothèses de Pausanias, mais encore faut-il que la documentation soit suffisante. C'était le cas pour l'épiclèse Hippios/Hippia mise à l'épreuve de la *mêtis*, et c'est heureusement le cas aussi pour l'épiclèse *Ourania* dont il sera ici question. Toutefois, l'exemple d'*Ourania* pose un problème inverse, celui d'une quasi-exclusivité dans l'attribution d'une épiclèse à une divinité, en l'occurrence la déesse Aphrodite. C'est là qu'il faut reconvoquer l'histoire comme principe d'explication, car les mécanismes internes, « synchroniques », du fonctionnement polythéiste – et le principe du « mode d'action divine » de Dumézil – trouvent ici leur limite. Le dossier documentaire d'*Ourania*, par sa richesse, permet de questionner cette sorte de monopole divin sur une épiclèse.

Des dieux « ouraniens »

La plupart des dieux grecs sont, de près ou de loin, des enfants d'Ouranos et de Gaïa. Ils reçoivent à ce titre le nom collectif d'*Ouranidai* ou d'*Ouraniônes*. C'est le cas chez Homère et chez Hésiode, notamment⁷. Ces appellations, Pausanias les aurait qualifiées de « poétiques » et nous disons qu'elles sont littéraires. Elles marquent la filiation et renvoient directement à la théogonie canonique des Grecs. *Ouranios/Ourania* en tant qu'épithète est également un terme qui évoque le ciel, mais moins en tant que référence à la paternité d'Ouranos qu'en tant que lieu de la manifestation ou du séjour divin. L'appellation peut être littéraire, et n'apparaît pas avant la poésie de Pindare et les pièces des Tragiques⁸. Elle relève la majesté divine au même titre que l'adjectif *semnos* ou le nom de *potnia* qui sert à interpeller les déesses. Mais *Ourania* est également un nom propre indépendant attesté pour la première fois chez Hésiode. Il désigne une Muse et une Océanide⁹. La Muse connaîtra une certaine postérité, mais comme beaucoup de ses sœurs, l'Océanide se perdra dans la masse peu différenciée des enfants d'Okéanos et Théthys.

Parallèlement à ces contextes poétiques, Platon, dans ses *Lois*¹⁰, affirme qu'il ne faut pas mélanger ce qui concerne les « chthoniens » et les dieux appelés « ouraniens ».

⁷ Homère, *Illiade*, I, 570; V, 373, 898; XIX, 275, 509; XXIV, 547, 612; Hésiode, *Théogonie*, 461, 486, 502, 919, 929.

⁸ Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 164; Pindare, fr. 30; fr. 122 Snell-Maehler.

⁹ Hésiode, *Théog.*, 78, 350.

¹⁰ Platon, *Lois* VIII, 828 c (trad. A. Diès): ἔτι δὲ καὶ τὸ τῶν χθονίων καὶ ὄσους αὐθροῦς οὐρανίους ἐπονομαστέον καὶ τὸ τῶν τούτοις ἐπομένων οὐ συμμεικτέον ἀλλὰ χωριστέον... « Il ne faut pas non plus mélanger le culte des dieux chthoniens avec celui des dieux que nous devons appeler célestes, pas plus que les rites qui y sont attachés, mais les bien séparer... ».

L'utilisation d'*Ouranioi* comme appellation générique des dieux célestes est aussi banale que celle de *Chthonioi* pour désigner les entités d'en-bas. L'appellation est donc peu discriminante et peu opérante en contexte cultuel, puisqu'elle concerne *a priori* un grand nombre de divinités. Or, si l'épiclèse bien attestée de *Chthonios* est attribuée à différents dieux, sans qu'aucune disproportion n'intervienne entre eux¹¹, *Ouranios*, et plus particulièrement *Ourania* est l'apanage d'Aphrodite dans l'écrasante majorité des cas dès une époque ancienne¹². Et il s'agit bien d'une épiclèse, c'est-à-dire d'un titre cultuel, comme l'attestent autant les inscriptions émanant des cités que les ex-voto de particuliers. C'est donc la raison de cette sorte de monopole qu'il faut tenter de comprendre.

Ourania et le nom des dieux chez Hérodote

L'attribution de l'épithète *Ourania* à Aphrodite remonte au moins au v^e siècle avant notre ère. Hérodote en est le premier témoin, dans le cadre du mécanisme de l'*interpretatio* qu'il met en place pour parler à son lecteur des dieux des peuples non grecs. Il traduit le nom des dieux étrangers sous une forme grecque et l'équivalence est généralement cherchée parmi les grands dieux du panthéon. Parmi bien des exemples, celui des Egyptiens est sans doute le plus célèbre: ainsi, Hérodote parle des oracles d'Héraclès, d'Apollon, d'Athéna, d'Artémis, d'Arès, de Zeus et de Léo (II, 83), tandis que derrière Aphrodite, non autrement déterminée, se cache la déesse Hathor (II, 41), dont il ne cite jamais le nom égyptien, alors qu'il traduit clairement Horus en Apollon, Isis en Déméter et Boubastis en Artémis (II, 156).

Pourtant le tableau des équivalences entre dieux grecs et dieux étrangers révèle une anomalie récurrente¹³: alors que le nom des grands dieux du panthéon grec suffit à la traduction, sans qu'une épithète ne vienne le surdéterminer¹⁴, celui d'Aphrodite est très régulièrement accompagné de la mention d'*Ourania*, et le nom de la déesse disparaîtra même une fois derrière l'épithète utilisée seule. Voyons le détail.

En I, 105, évoquant le sanctuaire d'Ascalon pillé par les Scythes, Hérodote informe tout d'abord son lecteur que «ce sanctuaire [celui d'Ascalon], d'après ce que mes informations permettent de savoir, est le plus ancien de tous les temples élevés en l'honneur de la déesse; celui de Chypre en a tiré son origine, à ce que disent les Chypriotes eux-mêmes; et celui de Cythère a eu pour fondateurs des Phéniciens venus

¹¹ Cf. R. Schlesier, *Neue Pauly*, 2, 1997, s. u. «Chthonische Götter», col. 1185-1190, spéc. 1187-1188.

¹² E. Wüst, *Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (= RE)*, IX A 1, 1961, s. u. «Uranios», col. 945-946. Au féminin, cf. *infra*.

¹³ Le tableau est particulièrement commode chez T. Harrison, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford, 2000, p. 201-211. Cf. déjà I. M. Linforth, «Greek Gods and Foreign Gods in Herodotus», *Univ. of California Publications in Classical Philology*, 9, 1926, p. 1-25, spéc. p. 6-7, où la répartition se fait en fonction des populations.

¹⁴ Le cas de Zeus Thebaios (IV, 181) est différent dans la mesure où il s'agit d'une épithète toponymique.

de cette partie de la Syrie¹⁵». Ensuite, en I, 131, il écrit, à propos des Perses cette fois: «Ils sacrifient au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau, aux vents. Ce sont là les seuls dieux à qui ils sacrifient de toute antiquité; mais en outre ils ont appris, des Assyriens et des Arabes, à sacrifier aussi à Ourania. Les Assyriens appellent Aphrodite Mylitta, les Arabes Alilat, les Perses Mitra¹⁶». La confirmation de ces équivalences apparaîtra plus loin: les sanctuaires d'Aphrodite – sans épithète – chez les Assyriens accueillent la pratique d'une prostitution pré-nuptiale que l'historien dénonce, tout en précisant à nouveau que «les Assyriens appellent Aphrodite Mylitta»¹⁷. Par ailleurs, à propos des Arabes, il réduira la déesse au seul nom d'Ourania, dont il réaffirme, en passant, qu'ils l'appellent Alilat. Les Arabes pensent en outre «que seuls existent parmi les dieux Dionysos et Ourania»¹⁸. Au livre IV, le panthéon des Scythes, c'est-à-dire «les seuls dieux qu'ils supplient», comprend Aphrodite Ourania. Hérodote précise qu'en langue scythe, elle s'appelle Argimpasa¹⁹. Quant aux Enarées, ces descendants des pilliers scythes du sanctuaire d'Ascalon, l'historien écrira que leur don divinatoire leur vient d'Aphrodite, qu'il ne qualifiera plus d'Ourania dans ce passage²⁰. Pour comprendre la raison de cette association unique entre un dieu et une épithète dans les *Histoires*, il convient d'élargir le propos à la question des noms divins chez Hérodote.

Au-delà de la simple traduction du nom des dieux égyptiens en grec évoquée plus haut, Hérodote situe en Egypte l'origine de la plupart des noms (ὀνόματα) des dieux grecs. Le passage est suffisamment problématique pour être repris intégralement:

¹⁵ Hérodote, I, 105: οἱ δὲ ἐπέιτε ἀναχωρέοντες ὀπίσω ἐγίνοντο τῆς Συρίας ἐν Ἀσκάλωνι πόλι, τῶν πλεόνων Σκυθῶν παρεξελλόντων ἀσινέων, ὀλίγοι τινὲς αὐτῶν ὑπολειφθέντες ἐσύλησαν τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν. ἔστι δὲ τοῦτο τὸ ἱρόν, ὡς ἐγὼ πυνθανόμενος εὐρίσκω, πάντων ἀρχαιότατον ἱρῶν, ὅσα ταύτης τῆς θεοῦ· καὶ γὰρ τὸ ἐν Κύπρῳ ἱρόν ἐνεθεῖται ἐγένετο, ὡς αὐτοὶ Κύπριοι λέγουσι, καὶ τὸ ἐν Κυθήροις Φοῖνικὲς εἰσι οἱ ἰδρυάμενοι ἐκ ταύτης τῆς Συρίας ἐόντες (trad. d'après P. E. Legrand).

¹⁶ Hérodote, I, 131: θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῆ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. τοῦτοισι μὲν δὴ θύουσι μόνουσι ἀρχήθεν, ἐπιμεμαθήκασι δὲ καὶ τῇ Οὐρανίῃ θύειν, παρά τε Ἀσσυρίων μαθόντες καὶ Ἀραβίων· καλέουσι δὲ Ἀσσύριοι τὴν Ἀφροδίτην Μύλιττα, Ἀράβιοι δὲ Ἀλιλάτ, Πέρσαι δὲ Μίτραν (trad. P. E. Legrand). Sur la prétendue «erreur», voir J. Edwards, «Herodotus and Mithras: *Histories* I.131», *American Journal of Philology*, 111, 1990, p. 1-4, et T. Corsten, «Herodot I 131 und die Einführung des Anahita-Kultes in Lydia», *Iranica Antiqua*, 26, 1991, p. 163-180.

¹⁷ Hérodote, I, 199: Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι.

¹⁸ Hérodote, III, 8: Διόνυσον δὲ θεῶν μόνον καὶ τὴν Οὐρανίην ἡγέονται εἶναι (...) ὀνομάζουσι δὲ τὸν μὲν Διόνυσον Ὀροτάλτ, τὴν δὲ Οὐρανίην Ἀλιλάτ.

¹⁹ Hérodote, IV, 59: θεοὺς μὲν μόνους τοῦσδε ἰλάσκονται, Ἰστίην μὲν μάλιστα, ἐπὶ δὲ Δία τε καὶ Γῆν (...) μετὰ δὲ τούτους Ἀπόλλωνά τε καὶ Οὐρανίην Ἀφροδίτην καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἄρεα· τοῦτους μὲν πάντες Σκύθαι νενομίκασι, οἱ δὲ καλούμενοι βασιλήϊοι Σκύθαι καὶ τῷ Ποσειδέωνι θύουσι. ὀνομάζεται δὲ σκυθιστὶ Ἰστίη μὲν Ταβιτί, Ζεὺς δὲ, ὀρθότατα κατὰ γνώμην γε τὴν ἐμὴν καλούμενος, Παπαῖος, Γῆ δὲ Ἀπί, Ἀπόλλων δὲ Γοιτόσυρος, Οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀργίμπασα, Ποσειδέων δὲ Θαγμασάδας.

²⁰ Hérodote, IV, 67: οἱ δὲ Ἐνάρες οἱ ἀνδρόγυνοι τὴν Ἀφροδίτην σφίσι λέγουσι μαντικὴν δοῦναι. – Sur l'équivalence Aphrodite Ourania / Argimpasa (ou plutôt Artimpasa), cf. Y. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosporan Kingdom. Celestial Aphrodite & the Most High God*, Leyde, 1999 (*Religions in the Graeco-Roman World*, 135), p. 75-87.

«Les noms de presque tous les dieux sont venus d'Égypte en Grèce. Qu'ils viennent de chez les Barbares, mes enquêtes me le font constater; et je pense que c'est surtout de l'Égypte. Car, à l'exception de Poséidon et des Dioscures, pour qui je l'ai déjà dit, et d'Héra, d'Hestia, de Thémis, des Charites et des Néréides, de tous les autres dieux les Égyptiens possèdent les noms de tout temps dans la région (...). Quant aux noms de dieux qu'ils disent ne pas connaître, il me semble qu'ils ont été nommés par les Pélasges, sauf Poséidon. Ils ont appris à connaître ce dieu auprès des Libyens. Car il n'est personne à posséder le nom de Poséidon dès le début, si ce n'est les Libyens, et ils honorent ce dieu de tout temps²¹.»

Les *ounomata* divins ont alimenté la discussion de longue date et continuent de le faire²², même si l'alternative est somme toute assez simple: soit l'on comprend οὐνομα au sens propre et c'est donc bien la forme même du nom divin, dans sa langue originale, qui a fait l'objet d'une adoption²³, soit le terme signifie «le fait de donner un nom» et c'est alors l'identification d'une puissance divine dont il s'agit²⁴. La première option implique de lever la contradiction entre l'emprunt du nom comme tel et la nécessité récurrente pour Hérodote de traduire les noms divins d'un peuple à l'autre. La seconde option doit affronter les nombreux passages où le terme d'οὐνομα est incontestablement utilisé au sens habituel de «nom».

Conserver au terme d'οὐνομα son sens strict lève une ambiguïté inconcevable pour un certain nombre d'exégètes du passage. Mais elle impose une conception grecque de l'évolution et de la corruption des langues, dès ce v^e siècle, sans doute irrecevable pour d'autres. Conserver l'ambiguïté du terme, c'est-à-dire le sens de «nom» dans certains cas et celui de «dénomination» dans d'autres, donne à la langue d'Hérodote une plasticité que tout le monde n'est pas prêt à accepter.

Quoi qu'il en soit de cette question de traduction, elle peut rester indépendante de la vision qu'Hérodote propose du rapport des humains à leurs dieux à travers le

²¹ Hérodote, II, 50: σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἔληλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα. διότι μὲν γὰρ ἐκ τῶν βαρβάρων ἦκει, πυνθανόμενος οὕτω εὐρίσκω ἐόν· δοκέω δ' ὡν μάλιστα ἀπ' Αἰγύπτου ἀπῆχθαι. ὅτι γὰρ δὴ μὴ Ποσειδέωνος καὶ Διοσκούρων, ὡς καὶ πρότερόν μοι ταῦτα εἴρηται, καὶ Ἥρης καὶ Ἰστίης καὶ Θέμιος καὶ Χαρίτων καὶ Νηρηίδων, τῶν ἄλλων θεῶν Αἰγυπτίοισι αἰεὶ κοτε τὰ οὐνόματά ἐστι ἐν τῇ χώρῃ (...) τῶν δὲ οὐ φασι θεῶν γινώσκειν τὰ οὐνόματα, οὔτοι δέ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὀνομασθῆναι, πλὴν Ποσειδέωνος. τοῦτον δὲ τὸν θεὸν παρὰ Λιβύων ἐπίθοντο· οὐδαμοὶ γὰρ ἀπ' ἀρχῆς Ποσειδέωνος οὐνομα ἔκτηνται εἰ μὴ Λίβυες, καὶ τιμῶσι τὸν θεὸν τοῦτον αἰεὶ (trad. d'après P. E. Legrand).

²² Le problème est bien résumé par A. B. Lloyd, *Herodotus Book II. Commentary 1-98*, Leyde, 1976, p. 203-205 et par T. Harrison, *Divinity and History...*, p. 251-264.

²³ R. Lattimore, «Herodotus and the Names of Egyptian Gods», *CPh*, 34, 1939, p. 357-365; A. B. Lloyd, *Herodotus...*, p. 204-205; T. Harrison, *Divinity and History...*, p. 253-264.

²⁴ M. Linforth, «Greek Gods and Foreign Gods...», p. 18-19; P. E. Legrand, *Hérodote. Histoires*, II, Paris, 1972, p. 96, n. 3; W. Burkert, «Herodot über die Namen der Götter: Polytheism als historisches Problem», *Museum Helveticum*, 43, 1985, p. 121-132; J. Rudhardt, «De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères», *Revue de l'Histoire des Religions*, 209, 1992, p. 219-238. – J.D. Mikalson (*Herodotus and Religion in the Persian Wars*, Chapel Hill, 2003, p. 167-172) assume la contradiction.

monde. Ainsi, pour J. Rudhardt à qui je reprends la citation, l'historien conçoit que «les dieux sont partout, semblables à eux-mêmes et donc identifiables, mais certains peuples nomment et honorent seulement quelques-uns d'entre eux»²⁵. Ce qui se transmet d'un peuple à l'autre, dans les cas de transfert évoqués par Hérodote, c'est l'identification d'une figure divine déjà potentiellement présente, identification qui aboutit essentiellement à des comportements rituels déterminés. Le cas des Pélasges est particulièrement significatif de cette vision de l'histoire des cultes : après avoir longtemps offert des sacrifices en priant simplement les θεοί, ils prirent connaissance des noms des dieux depuis l'Égypte, à l'exception de Dionysos ; ensuite, ils consultèrent l'oracle de Dodone pour savoir s'ils devaient adopter les noms venus de chez les barbares et, à la suite de la réponse positive de l'oracle, ils sacrifièrent désormais en usant du nom des dieux. Les Grecs les reçurent des Pélasges, mais ce n'est qu'avec Homère et Hésiode que les dieux se virent attribuer des épithètes, une forme et une généalogie²⁶.

«Nommer les dieux» relève dès lors d'un processus d'identification au sein de la masse indifférenciée des θεοί, processus rendu possible par l'audition des noms des dieux égyptiens. Si ὄνομα est le nom, ce sont les noms en égyptien qui furent adoptés, mais il faut postuler une corruption progressive de cette forme première, ce dont Hérodote ne parle pas ; si ὄνομα est la dénomination, en tant que «principe d'identification», les Pélasges ont forgé des noms de leur cru pour les dieux indifférenciés qu'ils honoraient jusque-là, par analogie avec la manière égyptienne de procéder²⁷. La richesse du panthéon égyptien a ainsi donné l'impulsion à l'ordonnement du monde des dieux de l'antique Pélasgie, ordonnement qui a trouvé son plein aboutissement dans l'art des poètes épiques grecs.

Aphrodite n'apparaît pas dans la liste des dieux dont les Égyptiens ne connaissaient pas le nom. On peut donc supposer qu'elle fait partie de ces *ounomata* de dieux présents depuis toujours en Égypte. Elle s'appelle Hathor dans la langue égyptienne, même si Hérodote ne pose pas explicitement l'équation (II, 41). La déesse doit, dès lors, être nommément entrée au panthéon des Pélasges avec les autres divinités. Cette Aphrodite égyptienne n'est pas explicitement qualifiée d'Ourania, pas plus que la déesse de Cyrène qui sauve d'une mort certaine l'épouse grecque du pharaon Amasis (II,

²⁵ J. Rudhardt, «De l'attitude des Grecs...», p. 228. – P. Borgeaud, «Manières grecques de nommer les dieux», p. 28, l'affirme aussi, mais avec nuance, sur la base d'un texte de Plutarque (*Is. et Os.*, 66) : «L'équivalence fonctionnelle n'est pas systématique. Ce fait, constaté, n'entraîne cependant pas les Anciens à postuler l'hétérogénéité des objets (les divers panthéons) auxquels s'adresse la piété des autres. La pluralité des découpages théologiques résulte plutôt, pour eux, de la diversité des modes de perception d'une seule et même réalité.»

²⁶ Hérodote, II, 52-53.

²⁷ Pour Hérodote, la première prophétesse de l'oracle de Zeus à Dodone fut une Égyptienne enlevée par des pirates. Elle parlait tout d'abord un idiome incompréhensible pour les locaux et fonda l'oracle lorsqu'elle comprit la langue grecque (II, 56). Or c'est à Dodone que les Pélasges obtinrent l'autorisation d'utiliser les noms venus de chez les barbares (II, 52). Peut-être allait-il de soi, pour l'historien, que l'oracle avait procédé à une sorte de transposition des *ounomata* de la langue égyptienne en langue grecque. Mais pas plus qu'il ne parle de corruption de la langue, il ne parle de transposition, ce qui laisse ouverte l'alternative sur le sens d'ὄνομα.

181). Est-ce une simple *uariatio sermonis* ou cette différence a-t-elle un sens dans le contexte que l'on vient de retracer?

Sans vouloir forcer le trait plus que de raison, il semble que l'interprétation diffusionniste d'Hérodote fait d'Aphrodite Ourania une entité divine qui ne se confond pas entièrement avec Aphrodite comme telle. Quand Aphrodite est Ourania, elle est la déesse céleste qu'honorent les Assyriens, les Babyloniens, les Arabes, puis les Phéniciens, les Scythes, les Chypriotes et enfin les Grecs par l'intermédiaire de Cythère²⁸. Dans les *Histoires*, une Aphrodite connue de tout temps des Egyptiens, identifiée du temps des Pélasges et reçue d'eux par les Grecs, s'est en quelque sorte « doublée » d'une Ourania venue d'Assyrie et de Palestine. Mais pas plus qu'il ne s'interroge sur l'origine de la dévotion des Arabes pour Ourania et Dionysos, ou de celle des Scythes pour leur panthéon, Hérodote ne semble gêné par cette double tradition²⁹, qui ne trouve pourtant aucun parallèle dans l'œuvre. Ainsi, à propos de Dionysos dont l'origine égyptienne est évidente pour Hérodote (II, 49), il attribue l'introduction de l'*ounoma* du dieu en Grèce au devin Mélampous qui l'aurait connu auprès de Kadmos le Tyrien et des Phéniciens qui vinrent en Béotie. Il existe donc un décalage chronologique, mais le pays d'origine du dieu est bien l'Égypte. Rien de tel pour Aphrodite: sa qualité d'Ourania détermine une origine proche-orientale, parallèlement à – et même peut-être indépendamment de – une Aphrodite égyptienne sur laquelle Hérodote ne dit pas grand-chose.

La cohérence d'un tel modèle explicatif d'Hérodote atteint toutefois sa limite à l'intérieur même des *Histoires*: dans le *temenos* de Protée à Memphis, Hérodote identifie avec l'Hélène grecque l'Aphrodite étrangère (Ξείνη, II, 112), dont le sanctuaire s'élève dans l'enceinte. Il s'appuie sur la tradition qui fait séjourner Hélène chez Protée et sur le fait que l'épithète n'apparaît dans nul autre sanctuaire de la déesse. Or cette Aphrodite étrangère est bel et bien l'Astarté phénicienne, « maîtresse du ciel », honorée par les Tyriens qui vivent autour du *temenos*³⁰, c'est-à-dire l'Aphrodite Ourania, effectivement étrangère pour les Egyptiens. Hérodote avait là une belle occasion de montrer la validité du modèle diffusionniste du culte de l'Aphrodite céleste. Il ne le fait pourtant pas et propose un autre type de raisonnement où prime le récit du séjour d'Hélène en Égypte³¹. L'argument de l'épithète unique ajoute un ultime critère pour

²⁸ Cf. W. Fauth, *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15, 1991, s.u. «Himmelskönigin», col. 220-233.

²⁹ M. Linforth, «Greek Gods and Foreign Gods...», p. 18: «How does it happen that the Arabians, the Ethiopians, the Scythians, the Thracians worship gods who are also worshipped by Greeks under Greek names? (...) he does not even propound the problem.» Tout comme pour la question du sens d'*ounoma*, nous posons peut-être des questions complètement étrangères à la démarche d'Hérodote.

³⁰ C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome, 1996, p. 63-64.

³¹ M. Linforth, «Greek Gods and Foreign Gods...», p. 14-15; T. Harrison, *Divinity and History...*, p. 214. Le «dossier» historiographique autour de cette question est commodément rassemblé et commenté par W. K. Pritchett, *The Liar School of Herodotos*, Amsterdam, 1993, p. 63-71, et la logique narrative de la version «égyptienne» du destin d'Hélène est étudiée par C. Calame, *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, 2000, p. 146-153.

valider la conjecture³². La notion d'«étrangère» traduit le point de vue égyptien et atteste qu'Hérodote n'a pas reconnu, en Egypte même, l'Aphrodite Ourania. En Grèce, par contre, et singulièrement à Athènes, il a dû la rencontrer. C'est donc de culte dont il sera maintenant question.

Aphrodite Ourania et ses cultes

C'est à Athènes, comme souvent, que nos informations sont les plus nombreuses et les plus riches. Le témoignage le plus circonstancié est celui de Pausanias³³:

«Tout près [du temple d'Héphaïstos], se trouve un sanctuaire d'Aphrodite Ourania. Les premiers des humains à avoir établi un culte d'Ourania furent les Assyriens, après les Assyriens, ce furent les Paphiens de Chypre et les Phéniciens qui habitent Ascalon en Palestine, et c'est pour l'avoir appris des Phéniciens que les gens de Cythère la vénèrent. Pour les Athéniens, c'est Egée qui l'a établi parce qu'il pensait qu'il n'avait pas d'enfants – de fait, à ce moment-là, il n'en avait pas encore – et que le malheur s'était abattu sur ses sœurs à cause de la colère d'Ourania. La statue de la déesse, encore visible de mon temps, est en marbre de Paros et l'œuvre de Phidias. Il y a, chez les Athéniens, un dème, celui des Athmoniens qui prétendent que c'est Prophyriion, le roi régnant avant Aktaios, qui a fondé le sanctuaire d'Ourania chez eux. Ce que l'on raconte dans les dèmes n'est en rien pareil à ce qui a cours dans la ville.»

La référence à Hérodote est claire, même si Pausanias l'aménage. Quand il visite la ville, au II^e siècle de notre ère, il recueille la tradition locale. Il en fait la notice explicative du sanctuaire de l'agora où Aphrodite est cultuellement attestée comme Ourania. On ignore s'il a fait lui-même le lien avec les réflexions d'Hérodote sur l'origine du culte d'Aphrodite Ourania ou si la tradition athénienne incluait déjà des développements semblables à ceux dont Hérodote se fait l'écho. La référence à la tradition du dème d'Athmonia est intéressante car, si elle est plus ancienne que le moment où Pausanias la recueille, elle est parallèle aux développements d'Hérodote: le roi Por-

³² Le cas du Zeus Stratios honoré par les seuls Cariens (V, 119) montre bien que l'occurrence unique d'une épithète n'est pas un argument suffisant pour justifier le constat d'une erreur dans le mécanisme de l'*interpretatio*. C'est donc bien le récit du séjour d'Hélène en Egypte qui est déterminant en II, 112 (M. Linforth, *ibid.*). Sur les raisonnements de l'enquêteur, cf. C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987, p. 127-163, spéc. 128-129.

³³ Pausanias, I, 14, 7: πλησίον δὲ ἱερόν ἐστιν Ἀφροδίτης Οὐρανίας. πρώτοις δὲ ἀνθρώπων Ἀσσυρίοις κατέστη σέβασθαι τὴν Οὐρανίαν, μετὰ δὲ Ἀσσυρίους Κυπρίων Παφίους καὶ Φοινίκων τοῖς Ἀσκάλωνα ἔχουσιν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ, παρὰ δὲ Φοινίκων Κυθηρίοι μαθόντες σέβουσιν. Ἀθηναίους δὲ κατεστήσατο Αἰγεύς, αὐτῷ τε οὐκ εἶναι παῖδας νομίζων - οὐ γὰρ πῶς τότε ἦσαν - καὶ ταῖς ἀδελφαῖς γενέσθαι τὴν συμφορὰν ἐκ μηνίματος τῆς Οὐρανίας· τὸ δὲ ἐφ' ἡμῶν ἔτι ἄγαλμα λίθου Παρίου καὶ ἔργον Φειδίου. δῆμος δὲ ἐστὶν Ἀθηναίους Ἀθμονέων, οἱ Πορφυρίωνα ἔτι πρότερον Ἀκταίου βασιλεύσαντα τῆς Οὐρανίας φασὶ τὸ παρὰ σφίσιν ἱερόν ἰδρῦσασθαι. λέγουσι δὲ ἀνὰ τοὺς δῆμους καὶ ἄλλα οὐδὲν ὁμοίως καὶ οἱ τὴν πόλιν ἔχοντες.

phyrion, pâle figure absente des généalogies canoniques des rois d'Athènes, est associé à la fondation du culte d'Aphrodite Ourania parce que son nom en fait un homme de la pourpre. Plus qu'Egée sans doute, il était apte, dans cette logique diffusionniste, à transmettre aux Athéniens le culte inauguré par les Assyriens, et les gens d'Athmonia n'ont pas manqué de revendiquer la pertinence de leur tradition locale. Malheureusement, nous ne pouvons en évaluer l'ancienneté.

En ce qui concerne les fonctions de la déesse, le récit étiologique de la fondation du culte les place du côté du mariage et de la fécondité des couples. Deux passages d'Euripide attestent que l'Ourania athénienne était l'Aphrodite nuptiale par excellence au moins à partir du ^ve siècle avant notre ère.

Le premier est un fragment du *Phaëthon*³⁴. Dans le chant de l'hyménée, le chœur invoque «la céleste fille de Zeus, maîtresse des amours, qui mène les jeunes filles au mariage, Aphrodite». Nous retrouvons la même expression à l'accusatif τὰν Διὸς οὐρανίαν dans l'*Hippolyte*, mais cette fois, après avoir annoncé un chant pour la céleste fille de Zeus, τὰν Διὸς οὐρανίαν, c'est le nom d'Artémis qui suit l'invocation³⁵. Tout cela pourrait n'être que littérature sans peu de portée culturelle. Le chœur invoque Artémis qui habite le palais de son père dans le vaste ciel et est donc ouranienne. Toutefois, les textes tragiques ne sont pas des morceaux poétiques désincarnés du temps et du lieu qui les ont vu naître³⁶. Et de tels glissements ne sont pas indifférents. Ce genre de résonance devait prendre tout son sens devant le public de l'Athènes classique. Hippolyte, qui refuse le mariage, célèbre une Ourania fille de Zeus juste après la diatribe d'Aphrodite en colère. Pour un Athénien, l'Ourania était forcément Aphrodite. Or, quand l'identité de cette Ourania s'éclaire, c'est Artémis qui apparaît. Ce jeu tragique prend tout son sens dans la configuration religieuse de la cité et montre les glissements qu'Euripide opère au moyen d'une seule épithète apparemment littéraire, dont l'Athénien sait qu'elle est aussi épiclèse culturelle.

L'ultime preuve que l'Ourania athénienne était bien une Aphrodite nuptiale est venue d'un document exceptionnel mis au jour il y a une dizaine d'années. Il s'agit

³⁴ Euripide, *Phaëthon*, 227-244 = fr. 781, v. 14-31 Nauck² (traduction d'après J. Diggle, *Euripides Phaëthon*, Cambridge, 1970, p. 149): Ὑμήν, Ὑμήν / τὰν Διὸς οὐρανίαν ἀείδομεν, / τὰν ἐρώτων πότιαν, τὰν παρθένους / γαμήλιον Ἀφροδίταν. / πότινα, σοι τὰδ' ἐγὼ νυμφεῖ' ἀείδω, / Κύπρι θεῶν καλλίστα, / τῷ τε νεόζυγι σῶ / πῶλῳ τὸν ἐν αἰθέρι κρύπτεις, / σῶν γάμων γένναν· / ἃ τὸν μέγαν / τᾶσδε πόλεως βασιλῆ νυμφεύει / ἀσπερωποῖσιν δόμοισι χρυσέοις / ἀρχὸν φίλον Ἀφροδίτα· / ὦ μάκαρ, ὦ βασιλεὺς μείζων ἔτ' ἄλβον, / ὅς θεᾶν κηδεύσεις / καὶ μόνος ἀθανάτων / γαμβρὸς δι' ἀπειρονα γαῖαν / θνατὸς ὑμνήση, «Hymen, hymen! Nous chantons la céleste fille de Zeus, la souveraine des amours, elle qui mène les jeunes filles au mariage, Aphrodite. Maîtresse, pour toi, j'entonne ce chant nuptial, Cypris, la plus belle des déesses, et pour ton enfant jeune marié que tu caches dans l'éther, postérité de tes mariages. Toi qui présides au mariage du grand roi de cette cité, un dirigeant cher aux demeures étoilées et dorées, Aphrodite. O bienheureux, ô roi plus grand que jamais dans la félicité, qui va épouser une déesse et qui sera célébré en tant que seul mortel de par la terre entière à devenir le genre des immortels».

³⁵ Euripide, *Hipp.*, 58-60: Ἐπεσθ' ἀείδοντες ἔπεσθε / τὰν Διὸς οὐρανίαν / Ἄρτεμιν, ἧ μελόμεσθα, «Suivez-moi, suivez, en chantant la Céleste fille de Zeus, Artémis, qui nous prodigue son attention».

³⁶ Cf. C. Sourvinou-Inwood, «Tragedy and Religion: Constructs and Readings», in C. Pelling (éd.), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford, 1997, p. 161-186, spéc. 176 et 182.

d'un *thesauros*, d'un tronc à offrandes, qui accueillait une drachme comme prémices offertes à Aphrodite Ourania et dites *proteleia gamou*³⁷. L'offrande de cette *aparchê* s'inscrit dans l'activité rituelle préliminaire au mariage et l'inscription date du tout début du IV^e siècle avant notre ère. Mais d'où provient ce *thesauros*? Il a été mis au jour dans le quartier de Plaka, à une centaine de mètres du flanc nord de l'Acropole, où se trouve le petit sanctuaire rupestre d'Aphrodite et d'Eros fouillé par O. Broneer³⁸. C'est donc de là que les fouilleurs ont fait venir le *thesauros*, avec raison. Car Aphrodite n'est pas Ourania que sur l'agora. Elle l'est aussi dans ses Jardins du bord de l'Ilissos et sur le versant nord de l'Acropole, étant donné l'effet de miroir entre les deux sanctuaires³⁹. C'est donc au flanc de la citadelle que les jeunes gens allaient payer leur dû à la déesse avant de se marier⁴⁰. Ce document exceptionnel ajoute une pièce au puzzle que constitue le volet rituel de la cérémonie du mariage à Athènes, essentiellement connue par des vases et des notices tardives de lexicographes qu'il faut à présent envisager rapidement.

Hésychios et la *Souda* ont conservé des fragments des Atthidographes du IV^e siècle affirmant que les Tritopatreis étaient priés par les jeunes gens sur le point de se marier pour favoriser la conception d'enfants. En outre, ces Tritopatreis étaient assimilés aux Vents nés d'Ouranos et de Gaia⁴¹. Si l'on en croit Proclus, les lois athéniennes imposaient des rites pré-nuptiaux en l'honneur d'Ouranos et de Gaia conçus comme le premier modèle des mariages humains⁴². La référence naturaliste et même cosmogonique apparaît clairement dans de telles prescriptions rituelles, mais, si l'enclos des Tritopatreis est bien connu dans le quartier du Céramique⁴³, Ouranos et Gaia n'étaient associés dans aucun sanctuaire d'Athènes ou d'ailleurs.

³⁷ Θησαυρὸς ἀπαρχῆς ἢ Ἀφροδίτει Οὐρανίῃ προτέλεια γάμου (cf. *Horos*, 8-9, 1990-1991, p. 17-44; *Supplementum Epigraphicum Graecum*, 41, 1991, n° 182). – Sur ce type de mobilier cultuel, cf. G. Kaminski, «Thesaurus. Untersuchungen zum antiken Opferstock», *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 106, 1991, p. 63-181. La déesse portait à Cos les épiclèses de Pandamos et Pontia dans un sanctuaire double où se trouvaient des *thesauroi*: M. Segre, *Inscrizioni di Cos*, Rome, 1993, ED 178 (A); R. Parker, D. Obbink, «Aus der Arbeit der "Inscriptiones Graecae" VI. Sales of Priesthoods on Cos I», *Chiron*, 30, 2000, p. 415-449, surtout p. 436-438. – Sur les sacrifices post-nuptiaux, cf. M. P. J. Dillon, «Post-nuptial Sacrifices on Kos (Segre, ED 178) and Ancient Greek Marriage Rites», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 124, 1999, p. 63-80.

³⁸ Cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque...*, p. 48-62.

³⁹ *Ibid.*, p. 63-71.

⁴⁰ Cf. la restitution proposée des *Inscriptiones Graecae*, I³, 894bis.

⁴¹ *Souda*, s. u. Τριτοπάτορες· Δήμων ἐν τῇ Ἀθίδι (Demon, 327 F 2 Jacoby) φησὶν ἀνέμους εἶναι τοὺς Τριτοπάτορας, Φιλόχορος (328 F 12 Jacoby) δὲ τοὺς Τριτοπάτρεις πάντων γεγονέναι πρώτους. τὴν μὲν γὰρ γῆν καὶ τὸν ἥλιον, φησὶν, ὃν καὶ Ἀπόλλωνα τότε καλεῖν, γονεῖς αὐτῶν ἐπίσταντο οἱ τότε ἄνθρωποι, τοὺς δὲ ἐκ τούτων τρίτους πατέρας. Φανόδημος δὲ ἐν σ' φησὶν (Panodemos, 325 F 6 Jacoby), ὅτι μόνοι Ἀθηναῖοι θύουσι τε καὶ εὐχονται αὐτοῖς ὑπὲρ γενέσεως παίδων, ὅταν γαμεῖν μέλλωσιν. Hésychios, s. u. Τριτοπάτορας· ἀνέμους ἐξ Οὐρανοῦ καὶ Γῆς γενομένους· καὶ γενέσεως ἀρχηγούς· οἱ δὲ τοὺς προπατέρας.

⁴² Proclus, *ad Tim.* 40 e (Diehl III, p. 176): ὁ καὶ οἱ θεσμοὶ τῶν Ἀθηναίων εἰδότες προσέταττον Οὐρανῷ καὶ Γῇ προτελεῖν τοὺς γάμους...

⁴³ Sur ces entités, cf. F. Bourriot, *Recherches sur la nature du génoς*, Lille, 1976, p. 1135-1179 et dernièrement S. Georgoudi, «'Ancêtres' de Sélinonte et d'ailleurs: le cas des Tritopatreis», in G. Hoffmann (éd.), *Les pierres de l'offrande*, Zürich, 2001, p. 152-163.

La difficulté due au caractère fragmentaire ou tardif de nos textes est peut-être levée si l'on se réfère au célèbre fragment 44 (Radt) des Danaïdes d'Eschyle :

«Le ciel sacré éprouve le désir de pénétrer la terre, et le désir de jouir de l'hymen s'empare de la terre. Tombant du ciel époux une ondée est venue féconder la terre. Et voici qu'elle enfante aux mortels la pâture des troupeaux et la vie de Déméter. Sous l'action de cet hymen humide, les fruits des arbres arrivent à maturité. De tout cela, c'est moi [Aphrodite] qui suis la cause.»

C'est bel et bien l'Ourania, la grande déesse nuptiale de l'Athènes classique qui se cache derrière cette puissante évocation qui n'est pas que poétique. C'est un même faisceau de significations qui est à l'œuvre derrière le fragment d'Eschyle et derrière l'information de Proclus. J'aimerais pouvoir affirmer que c'est auprès de l'Ourania, la déesse céleste unissant le ciel et la terre que l'hommage prénuptial aux premiers époux de l'univers s'accomplissait. Mais c'est sans doute aller trop loin. Quoi qu'il en soit, la *Souda* nous apprend en outre que le nom de *proteleia* était également celui du jour où les parents emmenaient sur l'Acropole la *parthenos* sur le point de se marier pour offrir un sacrifice à la déesse. Il s'agit de l'acropole d'Athènes et de sa déesse tutélaire, Athéna⁴⁴. Comme les *parthenoi* devaient aussi rallier le sanctuaire d'Aphrodite et d'Eros au flanc nord pour les *proteleia gamou* de l'inscription du *thesauros*, elles refaisaient ainsi le parcours que les arrhéphores accomplissaient à la fin de leur service, entre Athéna et Aphrodite Ourania dans ses Jardins⁴⁵.

Après les lexicographes, voyons ce que l'iconographie peut nous apprendre⁴⁶. Dans la céramique datant de la période du style dit «fleuri», Aphrodite et Eros sont à l'honneur, accompagnés d'une série de personnifications comme Peitho, Harmonie, Eunomia, Paidia et d'autres, qui dessinent le contexte de l'union des sexes à laquelle préside la déesse⁴⁷. On trouve également une série d'images liées aux différentes étapes du mariage, dont les *Epaulia*. Il s'agit de la cérémonie qui suit le mariage, si l'on en croit un grammairien du début de notre ère⁴⁸, tout autant que des cadeaux qui étaient offerts à cette occasion. Dans cet ensemble assez homogène, Aphrodite apparaît de manière récurrente. Sur certaines de ces images habituellement désignées comme

⁴⁴ *Souda*, s. u. προτέλεια· ἡμέραν οὕτως ὀνομάζουσιν, ἐν ἣ εἰς τὴν ἀκρόπολιν τὴν γαμουμένην παρθένον ἄγουσιν οἱ γονεῖς εἰς τὴν θεὸν καὶ θυσίας ἐπιτελοῦσι.

⁴⁵ Sur l'arrhéphorie, W. Burkert, «Kekropidensage und Arrhephoria», *Hermes*, 94, 1966, p. 1-25 (trad. franç. dans *Sauvages originelles. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne*, Paris, 1998 (Vérité des mythes), p. 71-111); P. Brulé, *La fille d'Athènes*, Paris, 1987, p. 79-139; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 50-59; G. Donnay, «L'arrhéphorie: initiation ou rite civique?», *Kernos*, 10, 1997, p. 177-205.

⁴⁶ J. H. Oakley, R. H. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, The Univ. of Wisconsin Press, 1993.

⁴⁷ L. Burn, *The Meidias Painter*, Oxford, 1987, p. 26-44; C. Couëlle, «La loi d'Aphrodite: entre la norme et le plaisir», in O. Cavalier (éd.), *Silence et fureur. La femme et le mariage en Grèce. Les antiquités grecques du musée Calvet*, Avignon, 1997, p. 230-248 et l'article de F. Lissarrague dans le même volume: «Regards sur le mariage grec», p. 415-434.

⁴⁸ Pausanias, in Eusthate, *Comm. ad Il. XXIV*, 29 (1337, 44-49 Van der Valk IV, p. 865).

«scènes de gynécée», on reconnaît parfois une échelle⁴⁹. Or, dans les fouilles américaines de l'agora athénienne, un très beau relief classique fragmentaire a été mis au jour, montrant une jeune femme portant un voile très court, le dos appuyé sur une échelle, dans une posture identique à celle de certaines jeunes femmes du peintre de Meidias⁵⁰.

L'échelle a été interprétée de deux manières différentes, qui ne sont pas incompatibles: on a pu y voir un attribut symbolique manifestant le lien entre ciel et terre, tout autant qu'un accessoire pratique servant à accéder à la chambre nuptiale située à l'étage des maisons athéniennes ou même aux toits des maisons que ralliaient les femmes au moment des Adonies⁵¹. L'iconographie de l'échelle laisse ouverte une telle alternative. La peinture de vases, ainsi que le beau relief de l'agora, confèrent incontestablement à l'objet un statut matériel puisque les femmes y grimpent ou en descendent. Par contre, une série de représentations, sur des médaillons et des reliefs⁵², associent une figure féminine chevauchant un caprin, entourée ou non d'éléments astraux, et une échelle en position horizontale ou verticale, sans lui conférer d'autre utilité que celle d'attribut symbolique. Il existe donc un rapport incontestable entre Aphrodite, l'échelle et le mariage⁵³. Mais Aphrodite est-elle forcément Ourania dans cette configuration? La question est posée par la lecture d'autres documents figurés. En effet, la représentation d'une femme chevauchant un caprin trouve son paradigme monumental dans le répertoire du sculpteur Scopas. Celui-ci avait réalisé pour la cité d'Elis une statue dont le type ressemble à la cavalière des reliefs. Pausanias l'a décrite et identifiée comme Aphrodite Pandémos. Reprenons le texte de plus près:

«Derrière le portique construit avec le butin pris à Corcyre, il y a un temple d'Aphrodite et, se trouvant non loin du temple, le *temenos* à l'air libre. Celle qui se trouve dans le temple, ils l'appellent Ourania, elle est en ivoire et en or, et due à l'art de Phidias; elle pose l'un des deux pieds sur une tortue. Le *temenos* de l'autre est entouré d'un mur. A l'intérieur du *temenos* se trouve une *krépis* et, sur la *krépis*, une statue d'Aphrodite en bronze est assise sur un bouc en bronze. L'œuvre est de Scopas et ils nomment Aphrodite Pandémos. Quant à la signification de la tortue et du bouc, je laisse à ceux qui le désirent le soin de la conjecturer⁵⁴.»

⁴⁹ Cf. G. Nicole, *Meidias et le style fleuri dans la céramique attique*, Genève, 1908, p. 143-152: Appendice II. *Sur le motif de l'échelle dans les scènes de gynécée*.

⁵⁰ C. M. Edward, «Aphrodite on a Ladder», *Hesperia*, 53, 1984, p. 59-72.

⁵¹ J'avais étudié ce dossier en détail dans *L'Aphrodite grecque*, p. 21-25, avec la bibliographie antérieure. J'en reprends ici les grandes lignes.

⁵² Cf. A. Delivorrias, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (= LIMC), II, s. u. «Aphrodite», 1984, n^{os} 955, 963, 967-970 et les articles de U. Knigge, «'Ο ἀστὴρ τῆς Ἀφροδίτης», *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Ath. Abteilung)*, 97, 1982, p. 153-170; «Die zweigestaltige Planetengöttin», *ibid.*, 100, 1985, p. 285-292.

⁵³ B. Servais-Soyez, «Aphrodite Ouranie et le symbolisme de l'échelle. Un message venu d'Orient», in *Le mythe, son langage et son message. Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve*, Louvain-la-Neuve, 1983 (*Homo Religiosus*, 9), p. 191-207.

⁵⁴ Pausanias, VI, 25, 1: ἔστι δὲ τῆς στοᾶς ὀπίσω τῆς ἀπὸ τῶν λαφύρων τῶν ἐκ

Il s'agit donc manifestement d'un sanctuaire d'Aphrodite accueillant deux statues de la déesse, diversement qualifiées: l'Ourania de Phidias s'élève dans le temple, la Pandémós de Scopas se situe dans le *temenos*, qui sert en quelque sorte d'écrin à cette seule statue et non d'enceinte englobant la totalité du sanctuaire. Les plus grands sculpteurs de la période classique se sont essayés à la représentation d'une Aphrodite: Phidias, Calamis, Alcamène et Agoracrite pour Athènes⁵⁵, tandis que Phidias exilé à Elis exécuta le Zeus d'Olympie et honora sa cité d'adoption d'une autre Aphrodite, chryséléphantine et non plus en marbre comme l'Ourania athénienne⁵⁶. Autour de 370, Scopas a fait de même, en bronze cette fois, reprenant le schéma de la déesse cavalière dont la peinture de vases nous donne de nombreux exemples⁵⁷. Pendant tout le v^e siècle, la monture chevauchée par Aphrodite fut un volatile⁵⁸, mais à partir de la seconde moitié du iv^e siècle, un caprin est venu s'ajouter au nombre des montures⁵⁹. Tant qu'aucun document iconographique de ce type, antérieur aux années 370, n'aura été retrouvé, c'est à Scopas qu'il conviendra d'attribuer la mise en valeur du motif et donc, probablement, l'origine de la représentation dans les arts «mineurs» comme les médaillons et les reliefs évoqués plus haut⁶⁰.

Les attributs célestes (étoiles, croissant de lune, couronne radiée) de la déesse cavalière en question conduisent à l'interpréter comme Aphrodite Ourania, parcourant le ciel dont l'échelle affirme à sa manière qu'elle l'unit à la terre. On ne peut donc affirmer que la statue d'Elis réalisée par Scopas est nécessairement une Pandémós, dès le iv^e siècle, dans la mesure où Pausanias est la seule source d'une telle attribution. De plus, Cicéron, dans le *De natura deorum*, associe explicitement la «Vénus née de *Caelus* et de *Dies*» à sa visite du sanctuaire d'Elis. La généalogie est fantaisiste, mais poin-

Κορκύρας Ἀφροδίτης ναός, τὸ δὲ ἐν ὑπαίθρῳ τέμενος οὐ πολὺ ἀφεστηκὸς ἀπὸ τοῦ ναοῦ. καὶ τὴν μὲν ἐν τῷ ναῷ καλοῦσιν Οὐρανίαν, ἐλέφαντος δὲ ἐστὶ καὶ χρυσοῦ, τέχνη Φειδίου, τῷ δὲ ἐτέρῳ ποδὶ ἐπὶ χελώνης βέβηκε· τῆς δὲ περιέχεται μὲν τὸ τέμενος θριγκῶ, κρηπὶς δὲ ἐντὸς τοῦ τεμένους πεποιήται καὶ ἐπὶ τῇ κρηπίδι ἄγαλμα Ἀφροδίτης χαλκοῦν ἐπὶ τράγῳ κάθηται χαλκῶ· Σκόπα τοῦτο ἔργον, Ἀφροδίτην δὲ Πάνδημον ὀνομάζουσι. τὰ δὲ ἐπὶ τῇ χελώνῃ τε καὶ ἐς τὸν τράγον παρήμι τοῖς θέλουσιν εἰκάζειν.

⁵⁵ LIMC, s. u. «Aphrodite», n^{os} 146, 150, 174, 185-192, 193. Cf. J. Overbeck, *Die antiken Schriftquellen zur Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen*, Leipzig, 1868, n^{os} 517, 691, 755-6, 808, 812-815, 834. Il faut bien sûr ajouter Praxitèle et ses Aphrodites de Cos et de Cnide (LIMC, s. u. «Aphrodite», n^o 256 et p. 49-52).

⁵⁶ Pausanias, I, 14, 7 (cf. *supra*).

⁵⁷ Sur la datation, cf. A. F. Stewart, *Skopas of Paros*, Park Ridge, N.J., 1977, p. 93, Appendix 1.

⁵⁸ LIMC, s. u. «Aphrodite», n^{os} 905-908, 916-918

⁵⁹ LIMC, s. u. «Aphrodite», n^{os} 947-974.

⁶⁰ On ne peut souscrire à la prémisse indémontrable que l'Aphrodite Pandémós athénienne était représentée sous cette forme et que c'est d'Athènes que provient le type iconographique en question. La distribution géographique des pièces portant cette représentation n'autorise pas une telle association (cf. les références du LIMC reprises à la n. 52).

te vers la fille d'Ouranos, l'Ourania⁶¹. Enfin, une base inscrite datant de la période impériale fait référence à une prêtresse d'Aphrodite sans épiclèse⁶². Si c'est bien le sanctuaire de l'agora que desservait cette femme mariée, l'absence de toute qualification laisse penser que c'est un culte unique, auquel deux sculpteurs fameux ont donné le meilleur de leur art.

J'avancerai dès lors prudemment l'hypothèse que la statue de Scopas était originellement une des figures de l'Ourania, comme l'attestent les autres figures de la déesse chevauchant un caprin. La structure particulière du sanctuaire de l'Aphrodite éléenne, – un temple et un *temenos*, proche mais indépendant du temple comme tel, – permet de penser que ce *temenos* a été expressément réalisé pour accueillir le chef-d'œuvre de Scopas. A partir de ce constat, et en l'absence de toute inscription, il est difficile de déterminer la portée du culte et le lien entre les deux épiclèses. Cependant, si l'Aphrodite cavalière d'Elis fut bien conçue comme une Ourania, dans une sorte de «challenge» entre l'art de Scopas et celui du «grand» Phidias, ce n'est qu'en second lieu que la statue aura reçu l'épiclèse de Pandémós de la part des Eléens. Cette attribution de l'épiclèse Pandémós pourrait être le résultat d'une évolution du culte, que je serais tentée de discerner aussi à propos des deux autres groupes statuaire d'Aphrodite portant conjointement de telles épiclèses.

Ainsi, Pausanias a vu, en d'autres lieux, trois statues de la déesse dans un sanctuaire local. A Thèbes, il s'agit d'une dédicace d'Harmonie qui allait épouser Kadmos: toujours selon Pausanias, les statues sont respectivement qualifiées d'Ourania, de Pandémós et d'Apostrophia, la première présidant à l'amour libéré du désir des corps, la deuxième à l'union des corps et la troisième détournant des passions illicites et des actions sacrilèges⁶³. A Mégalopolis, deux statues portent les épiclèses d'Ourania et de Pandémós, et la troisième n'en a pas reçu⁶⁴. Or, quand Pausanias visite la Grèce, la «paire» Ourania-Pandémós a une longue histoire derrière elle. En effet, sans doute au départ des deux cultes athéniens, dont les sanctuaires sont bien distincts cette fois, le *Banquet* de Platon livre une théorie sur les deux Aphrodites, mères respectives de deux sortes d'Eros, l'un, «ouranien», pur et désincarné, l'autre, «pandé-

⁶¹ Cicéron, *De natura deorum*, III, 59: *Venus prima Caelo et Die nata, cuius Elide delubrum uidimus, altera spuma procreata, ex qua et Mercurio Cupidem secundum natum accepimus, tertia Ioue nata et Diona, quae nupsit Volcano, sed ex ea et Marte natus Anteros dicitur, quarta Syria Cyproque concepta, quae Astarte uocatur; quam Adonidi nupsisse proditum est*. La lecture *Elide* est une correction des manuscrits qui portent *Eli* (pour une autre correction, cf. M. van den Bruwaene, *Cicéron. De Natura Deorum. Livre III*, Bruxelles, 1981, p. 107 et 109, n. 259). En bon lecteur du *Banquet* de Platon (cf. *infra*, n. 65), qui associait l'Ourania à Ouranos et la Pandémós à Zeus et Dioné, Cicéron aurait pu saisir l'opportunité d'identifier la fille de Jupiter et Dioné avec la prétendue Pandémós d'Elis, si effectivement la statue de Scopas portait une telle épiclèse. En outre *delubrum* désigne un ensemble plus varié que *templum*, ce qui correspond assez bien à la complexité du sanctuaire éléen décrit par Pausanias (cf. van den Bruwaene, *ibid.*).

⁶² *Bull. épigr.*, 105, 1992, n° 263; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 236.

⁶³ Pausanias, IX, 16, 3-4.

⁶⁴ Pausanias, VIII, 32, 3. Cf. M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985, p. 230-

mien», attaché aux corps. Cette interprétation connaîtra un franc succès et une longue postérité, pas seulement dans les cercles philosophiques⁶⁵. Un dernier élément pourrait appuyer l'hypothèse que l'Aphrodite thébaine était, elle aussi, avant tout une Ourania à laquelle des réflexions érudites auront associé deux autres épiclèses. En effet, une dédicace à Aphrodite Ourania trouvée à Epidaure apparaît sous une forme dialectale qui permet d'identifier le dédicant comme béotien ou éolien. Elle date du IV^e siècle de notre ère⁶⁶. Si le dédicant est béotien, l'Aphrodite à laquelle il s'adresse pourrait être l'Ourania thébaine, puisque l'épiclèse est attestée dans sa patrie et non à Epidaure⁶⁷.

Il ne s'agit nullement de nier l'importance et l'ancienneté de l'épiclèse Pandémos, attestée pour un sanctuaire distinct à Athènes⁶⁸, à Cos où elle reçoit les offrandes de toutes les épousées dans l'année qui suit leur mariage⁶⁹, à Erythrées où un sanctuaire lui fut élevé dans le courant du IV^e siècle⁷⁰, à Paros⁷¹, à Amantia en Epire⁷² et à Naukratis⁷³. Le problème tient à la difficulté inhérente au seul témoignage de Pausanias pour le culte d'Elis, celui de Thèbes et celui de Mégalopolis, et à l'association très «platonicienne» du nom des statues qu'il évoque, en ce comprise l'interprétation moralisante des épiclèses. Le doute est dès lors permis quant au caractère ancien d'une telle association et l'argument iconographique développé plus haut donne un fondement supplémentaire au doute.

Pour refermer cette analyse des rapports entre Ourania, le mariage et l'échelle, deux textes peuvent encore être cités. Tout d'abord, une très belle évocation littéraire due à l'art de Pindare: évoquant les épousailles de Thémis et de Zeus sur l'Olympe, le poète chante «d'abord la céleste (ὀυρανίαν) Thémis, la bonne conseillère, sur un

⁶⁵ Platon, *Banquet*, 180 d-181 c. Pour la postérité, cf. V. Pirenne-Delforge, «Epithètes cultuelles et interprétation philosophique. A propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes», *L'Antiquité classique*, 56, 1989, p. 142-157. – U. Knigge, dans les deux articles cités à la n. 52, voit dans l'Aphrodite sur le bouc, qu'elle identifie à la Pandémos, la figuration de l'étoile du soir et dans l'Aphrodite sur le cygne, qu'elle reconnaît comme Ourania, celle de l'étoile du matin. Sur ce point, cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 22, n. 34.

⁶⁶ *IG*, IV², 283: Ἀφρο<δί>τας Ὀρανίας.

⁶⁷ Une stèle en marbre blanc de la période impériale trouvée à Koronée porte une épigramme funéraire évoquant Aphrodite Ourania: S. Lauffer, *Chiron*, 6, 1976, p. 19, n° 12 (= *Supplementum Epigraphicum Graecum* (*SEG*), 26, 1976/77, n° 556).

⁶⁸ Deux inscriptions datées respectivement de la deuxième moitié du IV^e s. et de 284 av. J.-C. attestent l'existence du culte à cette période, mais les réinterprétations platoniciennes de l'épiclèse et quelques réflexions d'auteurs comiques sur sa fondation laissent penser qu'il remonte au moins à la période classique: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 26-34.

⁶⁹ Cf. *supra*, n. 37.

⁷⁰ *SEG*, 36, 1986, n° 1039; *Bull. épigr.*, 1988, n° 396.

⁷¹ *IG*, XII, 5, 221 (III^e s. av. J.-C.).

⁷² *SEG*, 1, 1923, n° 265 (I^{er} s. av. J.-C.).

⁷³ A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs. I*, Le Caire, 1970, p. 688, n° 467; p. 689, n° 470; p. 700, n° 577; p. 704, n° 630. Ces inscriptions sont citées par R. Parker, «The Cult of Aphrodite Pandamos and Pontia on Cos», in H. F. J. Hortsmasnhoff *et al.* (éds), *Kukeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*, Leyde, 2002, p. 143-160. Cf. A. Scholtz, «Aphrodite Pandemos at Naukratis», *GRBS*, 43, 2002/3, p. 231-242.

char attelé de chevaux harnachés d'or, des sources de l'Océan, fut amenée par les Moires, sur une route brillante, jusqu'aux augustes degrés (κλίμακα) de l'Olympe pour y être la première épouse de Zeus sauveur; elle enfanta les Heures véridiques, au diadème d'or, aux fruits splendides⁷⁴». Le contexte est puissamment matrimonial. Or, d'une part, Thémis est qualifiée d'*Ourania* et, d'autre part, le terme grec traduit par «degrés» est le mot κλίμαξ, c'est-à-dire «l'échelle» dont le poète use métaphoriquement au pluriel pour désigner les versants de la montagne des dieux. L'hymne thébain, tout fragmentaire soit-il, devait évoquer le mariage de Kadmos et d'Harmonie, sous l'égide d'Aphrodite peut-être déjà cultuellement Ourania au temps du poète. Or, la seule autre déesse à être qualifiée d'*Ourania* par Pindare est Aphrodite dans l'éloge pour Xénophon de Corinthe⁷⁵.

Le deuxième texte provient à nouveau de la *Périégèse* de Pausanias. Le visiteur est à Athènes et décrit le sanctuaire d'Aphrodite ἐν κήποις près de l'Ilissos. Outre le chef-d'œuvre d'Alcamène, il évoque un pilier hermaïque à tête féminine portant une inscription qui affirme qu'«Aphrodite Ourania est la plus âgée de celles que l'on appelle les Moires»⁷⁶. Cette inscription est difficile à interpréter, dans la mesure où aucun indice ne permet de la situer dans le temps et qu'elle contredit les généalogies divines traditionnelles. Des trois hypothèses évoquées dans mon étude des cultes d'Aphrodite⁷⁷ – la relation au mariage partagée par ces déesses, la théogonie d'Epiménide faisant d'Aphrodite et des Moires les filles de Kronos, la référence orphique⁷⁸ –, le *thesauros* permet aujourd'hui d'accréditer l'hypothèse d'Eitrem sur le rapport entre Ourania, les Moires et le domaine matrimonial⁷⁹. En effet, bien qu'aucun culte des Moires ne soit clairement attesté à Athènes, nous possédons quelques miettes d'information. Les *Euménides* d'Eschyle font des Moires, filles de la Nuit, celles qui, dans la cité d'Athéna, accordent «aux jeunes filles aimables de vivre aux côtés d'un époux»⁸⁰. Pollux, bien des siècles plus tard, associera aux rites des *proteleia* Héra,

⁷⁴ Pindare, fr. 30 Snell-Maehler (II, 1989, p. 9-10: Hymne aux Thébains, trad. d'après A. Puech): πρῶτον μὲν εὐβουλον Θέμιν οὐρανίαν | χρυσέαισιν ἵπποις Ὀκεανοῦ παρὰ παγᾶν | Μοῖραι ποτὶ κλίμακα σεμνὰν | ἄγον Οὐλύμπου λιπαρὰν καθ' ὁδὸν | σωτήρος ἀρχαίαν ἄλοχον Διὸς ἔμμεν· | ἃ δὲ τὰς χρυσάμπυκας ἀγλαοκάρπους τίκτειν ἀλαθέας Ὀρας. Sur le contexte, cf. A. Hardie, «Pindar's 'Theban' Cosmogony (The First Hymn)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 44, 2000, p. 19-40.

⁷⁵ Pindare, fr. 122 Snell-Maehler (= Athénée, XIII, 573 e-574 b). Sur ce texte, V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 110-113.

⁷⁶ Pausanias, I, 19, 2: τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν Οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην.

⁷⁷ V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 70-71.

⁷⁸ Aphrodite est sans doute Ourania dans le poème orphique commenté par le papyrus de Dervéni: C. Calame, «Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and its Commentary», in A. Laks, G. W. Most (éds.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, p. 65-80, spéc. p. 70-71; A. Bernabé, «La théogonie orphique du papyrus de Dervéni», *Kernos*, 15, 2002, p. 118.

⁷⁹ S. Eitrem, *RE*, XV 2, 1932, s. u. «Moirai», col. 2472.

⁸⁰ Eschyle, *Eum.*, 959-962: νεαίνιδων τ' ἐπηράτων | ἀνδρουχέϊς βίτους δότε, κύρι' ἔχοντες | τὰ θνατῶν Μοῖραι | ματροκασιγνήται.

Artémis et les Moires, en un lieu indéterminé qui pourrait être Athènes⁸¹. L'intégration d'Aphrodite Ourania au groupe des Moires, selon des modalités inconnues et à une date qui ne l'est pas moins, trouve une assise culturelle assez satisfaisante dans cette perspective matrimoniale puisque c'est dans un sanctuaire athénien que l'inscription se lisait et que l'on est assuré par la découverte du *thesauros* que l'Ourania athénienne était nuptiale dès la période classique. Pindare, dans l'hymne thébain, ne faisait-il pas des Moires les assistantes de Thémis sur «l'échelle» la menant au mariage⁸²?

Ce qui n'était au départ qu'une appellation générique un peu vague semble s'être progressivement attachée à la seule Aphrodite. Pourquoi? Parce que l'épiclèse Ourania est tout d'abord l'indice d'un voyage, celui d'une grande déesse au caractère céleste bien attesté dont le culte s'est propagé dans le bassin oriental de la Méditerranée sous les noms divers que chaque population lui a donnés. L'iconographie la montrera volontiers chevauchant une monture sur fond de ciel étoilé. Elle est ensuite l'indice d'une filiation, puisqu'elle atteste qu'Aphrodite est la fille d'Ouranos et donc une puissance cosmique dont les tragiques souligneront à l'envi les pouvoirs fécondants et destructeurs. L'Athènes classique y a vu la traduction adéquate des prérogatives matrimoniales d'Aphrodite et l'épiclèse s'en est trouvée fonctionnellement enrichie. Mais il faut être conscient que ce domaine d'intervention relève du «noyau dur» des prérogatives d'Aphrodite, à savoir l'union sexuelle. Le Zeus de l'*Illiade* attribuait déjà les «charmantes œuvres du mariage» à la déesse qui s'était aventurée sur le champ de bataille⁸³. Cette fonction se retrouve dans bien d'autres lieux, sous d'autres épiclèses et même sans épiclèse du tout⁸⁴. Athènes semble donc avoir joué un rôle important dans cette association, ne fût-ce que par l'exploitation philosophique que Platon en a faite. Si ce rôle n'est pas qu'un effet déformant de l'état de la documentation, c'est à Athènes qu'Hérodote pourrait avoir entendu parler des voyages d'Ourania en Méditerranée.

L'épiclèse Ourania est donc avant tout liée à la tradition théogonique et à l'influence de l'histoire présumée du culte d'Aphrodite. Cette dernière tendance ne fera que s'accroître au fil des siècles, dans le cadre des manifestations syncrétiques de la période hellénistique. Aphrodite Ourania restera l'habillement privilégié des déesses orientales en terre grecque, mais aussi la traduction grecque du nom des déesses sur leur terre natale. Avec l'étude de Yulia Ustinova, on connaît mieux les mécanismes de l'in-

⁸¹ Pollux, III, 38. Sur la difficulté de ce témoignage, cf. F. Lissarrague, «Regards sur le mariage grec», p. 416.

⁸² Un culte d'Aphrodite Ourania est épigraphiquement attesté à Ségeste (*IG*, XIV, 287; cf. S. De Vido, «Segesta: Fonti epigraphiche», *Annuario della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 21, 1991, p. 971-980), à Sparte (*IG*, V, 1, 559, période romaine), à Arkésinè d'Amorgos (III^e s. av. J.-C., *IG*, XII, 7, 57), tandis que Pausanias évoque son culte à Argos (II, 23, 8), à Cythère (III, 23, 1), à Olympie (VI, 20, 6). Cf. aussi une dédicace à Didymes (III^e s. av. J.-C., T. Wiegand, A. Rehm, *Didyma*, II, 1958, n° 123).

⁸³ Homère, *Il.*, V, 428-430.

⁸⁴ V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 421-428; R. Parker, «The Cult of Aphrodite Pandamos...».

terpretatio de déesses locales en Ourania qui fut à l'œuvre dans le royaume du Bosphore au moins à partir du IV^e siècle avant notre ère⁸⁵. Un autre très bel exemple date de la fin du III^e siècle avant notre ère, sous le règne de Ptolémée IV. Refondant le sanctuaire de la déesse égyptienne Hathor à Kousae en Haute-Egypte, le roi a fait inscrire la plaque de fondation en hiéroglyphes et en grec. Le texte grec nomme le roi et ses ascendants, puis la mention de la déesse au datif: il s'agit d'Aphrodite Ourania⁸⁶. Or quand on se tourne vers la version égyptienne du nom divin, on trouve une Hathor «Qui-est-dans-le-ciel», une épithète qui n'est pas attestée dans les textes hiéroglyphiques. Hathor est la vache céleste par excellence et la référence au ciel est inutilement redondante en égyptien⁸⁷. Nous avons donc là un double phénomène de traduction: Aphrodite Ourania est la traduction grecque d'une Hathor égyptienne qui elle-même reçoit une épiclèse inhabituelle, mais qui sert à traduire Ourania.

D'autres ouraniennes ?

Qu'en est-il d'éventuelles autres ouraniennes? Il y a tout d'abord une mystérieuse Artémis Ourania thessalienne dont on ne sait rien, et surtout pas la datation, dans la mesure où l'inscription n'est pas publiée et que je n'en ai connaissance que par une brève remarque du *Supplementum Epigraphicum Graecum*⁸⁸. Quant aux autres déesses qualifiées d'Ourania, les inscriptions qui les concernent datent toutes du II^e siècle de notre ère. Il s'agit d'une Némésis Ourania dont le prêtre avait son siège réservé au théâtre de Dionysos à Athènes⁸⁹, d'une Héra Ourania associée à un Zeus Hypsistos à Cos⁹⁰ (l'épiclèse du dieu explique sans doute la qualification d'Héra en cette période relativement tardive et est parallèle aux attestations d'une Thea Ourania en Asie Mineure et au Proche-Orient à la même période⁹¹), d'une Kyria Ourania Artémis qui renvoie à l'Atargatis syrienne⁹² dont la qualité de Parthénos a sans doute conduit à favoriser cette assimilation aux dépens de celle d'Aphrodite à laquelle faisait déjà référence Hérodote. Ces éléments ne permettent pas d'infléchir l'idée d'une main-mise presque exclusive d'Aphrodite sur l'épiclèse en question, au moins avant notre ère.

Nommer les dieux est le fruit d'une histoire dont Hérodote a cherché à recomposer les différentes étapes. Mais les processus historiques, pour lui comme pour nous,

⁸⁵ Y. Ustinova, *The Supreme Gods of the Bosphoran Kingdom...*, p. 27-53, 75-174.

⁸⁶ W. C. Hayes, *Journal of Egyptian Archaeology*, 34, 1948, p. 114-115; P. Fraser, *ibid.*, 42, 1956, p. 97-98 (= *SEG*, 8, 1959, n° 860 et déjà *SEG*, 8, 1937, n° 360): βασιλεὺς Πτολεμαῖος βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης, θεῶν Εὐεργετῶν, Ἀφροδίτῃ Οὐρανίαι. – Je remercie MM. Michel Malaise et Jean Winand pour leur aide concernant le volet hiéroglyphique de l'inscription.

⁸⁷ Hayes faisait le constat en 1948 (*supra*, n. 86) et Françoise Labrique me l'a confirmé au cours du colloque de Rennes.

⁸⁸ *SEG*, 47, 1997, n° 750.

⁸⁹ *IG*, II², 5070.

⁹⁰ M. Segre †, *Iscrizioni di Cos*, Rome, 1993, EV 127 et 199 (= *SEG*, 43, 1993, n° 549).

⁹¹ G. Petzl, «Neue Inschriften aus Lydien III», *Epigraphica Anatolica*, 30, 1998, p. 19-46; *SEG*, 41, 1991, n° 182.

⁹² *SEG*, 38, 1988, n° 1652.

sont rarement linéaires, pas plus que les traditions mythiques ne sont univoques. Ainsi, alors qu'Homère faisait d'Aphrodite la fille de Zeus et de Dioné, Hésiode la fait naître du sexe tranché d'Ouranos⁹³. De plus, dans la *Théogonie*, elle est la première divinité anthropomorphe⁹⁴ et la seule qui se mette à voyager dès sa venue au monde, passant de la mer, où le sexe d'Ouranos la fait naître, à Cythère puis à Chypre, pour finalement rejoindre les dieux. Le parcours peut paraître étrange, mais le propos est étimologique puisque le poète justifie ainsi les épithètes de *Kythereia* et de *Kyprogenes*⁹⁵. En outre, comme fille du seul Ouranos, Aphrodite devient implicitement Ourania, même si le poète ne le dit pas.

Cette double filiation est traduite par Hérodote en des termes mieux appropriés à ses objectifs: pour lui, «nommer les dieux» ne s'inscrit pas dans un processus généalogique, mais dans le cours d'une histoire dont il faut recomposer les différentes étapes. Ainsi, la vénération pour l'ouranienne est passée de peuple en peuple, tandis qu'une Aphrodite(-Hathor) doit avoir été connue de tout temps en Égypte. Qu'il soit volontaire ou non, le parallèle entre les généalogies mythiques et le propos de l'enquêteur montre deux manières de traduire la plasticité du polythéisme par la vertu d'une seule épiclèse.

Vinciane PIRENNE-DELFORGE
FNRS – Université de Liège

⁹³ Sur ces points, cf. V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, p. 310-318.

⁹⁴ V. Pirenne-Delforge, «Prairie d'Aphrodite et jardin de Pandore. Le "féminin" dans la *Théogonie*», *Mélanges A. Motte (Kernos, supplément 11)*, Liège, 2001, p. 83-99.

⁹⁵ Hésiode, *Théog.*, 192-200.